

Laval théologique et philosophique



Hans-Georg GADAMER, *L'herméneutique en rétrospective. I^e & II^e Parties*. Traduction, présentation et notes par Jean Grondin. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin (coll. « Bibliothèque des textes philosophiques »), 2005, 285 p.

Yvon Lafrance

Volume 62, numéro 3, octobre 2006

Jean Richard : la toute-puissance de Dieu en questions

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/015760ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/015760ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

Faculté de théologie et de sciences religieuses, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Lafrance, Y. (2006). Compte rendu de [Hans-Georg GADAMER, *L'herméneutique en rétrospective. I^e & II^e Parties*. Traduction, présentation et notes par Jean Grondin. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin (coll. « Bibliothèque des textes philosophiques »), 2005, 285 p.] *Laval théologique et philosophique*, 62(3), 593–597. <https://doi.org/10.7202/015760ar>

que l'apposition de ces deux approches soit l'objet d'un questionnement spécifique et systématique, considérant sans doute cette double appartenance comme allant de soi.

La relative indétermination du point de départ contraste avec la forte structuration du parcours lui-même, qui s'organise suivant cinq « nœuds problématiques » ou « questions », qui sont traités en dix chapitres. Chacun des chapitres est consacré à un ou deux auteurs (théologien, philosophe, littéraire), à l'exception du chapitre IX, qui traite de la thématique de l'eschatologie.

Le premier nœud est qualifié d'*herméneutique* : il y est question de « l'événement du langage [...] par lequel l'autre se fait rencontre et se présente à l'esprit ». Ce premier « nœud problématique » est l'objet du chapitre initial, intitulé « triomphe et crise de l'«*Offenbarung*» », qui est consacré à l'examen de la pensée de Hegel et de Schelling (p. 17-35). La seconde question abordée par Bruno Forte relève plutôt du *théo-logique*. Ce théo-logique se décline suivant deux modalités, abordées successivement dans les chapitres III et IV. L'auteur présente d'abord la perspective théologique de Karl Barth, « où l'autre est compris dans la figure de l'événement comme le pur et simple être-autre qui vient s'offrir à nous » (p. 37-54). La seconde modalité théo-logique est celle de Karl Jaspers, où l'autre est perçu cette fois de manière « chiffrée » (p. 55-65). Le troisième « nœud problématique » s'organise autour d'un enjeu *anthropologique*. Cette section est au cœur de l'ouvrage et s'étend sur trois chapitres : le chapitre IV traite des perspectives de Bultmann et de Rahner (p. 67-86), le chapitre V est consacré au personnalisme d'Emmanuel Mounier (p. 87-101), tandis que le chapitre VI propose un face-à-face entre un « avocat de l'homme » (Dostoïevski) et un « théologien de la Grâce » (Henri de Lubac) (p. 103-119). Le quatrième « nœud problématique » est qualifié de *métaphysique* : dans ce champ de questionnement, l'auteur a choisi d'explorer plus à fond, dans un premier temps, le face-à-face entre Heidegger et Lévinas (p. 121-137) puis, dans un second temps, le problème de la temporalité chez Nietzsche (p. 139-154). Le cinquième et dernier « nœud problématique » touche l'*eschatologie*. Après une évocation de la « querelle eschatologique » ayant marqué la théologie contemporaine (p. 155-172), l'auteur présente la pensée de Dietrich Bonhoeffer (p. 173-191), sans que l'appartenance de celle-ci au questionnement « eschatologique » ne soit justifiée. En guise de conclusion, Bruno Forte propose un poème, reprenant le titre du livre : « À l'écoute de l'autre » (p. 193-194). Notons enfin que l'ouvrage comporte un index onomastique.

Ce livre propose une réflexion intéressante et stimulante sur les thématiques, évidemment proches, de la révélation et de l'autre. La collection « Philosophie & Théologie », dirigée par Philippe Capelle, accueille un livre qui avait d'abord été publié en italien en 1995, et dont la base est constituée des textes d'un cours donné par Bruno Forte à l'Université de Vérone en 1994. Cela explique certains raccourcis dans la présentation des penseurs et le caractère parfois un peu artificiel des enchaînements. Par ailleurs, le délai entre la parution du livre original et sa traduction permet de comprendre pourquoi certaines « pièces au dossier » manquent ; ainsi, sur une telle thématique, un penseur comme Jean-Luc Marion mériterait certainement une présentation.

François NAULT
Université Laval, Québec

Hans-Georg GADAMER, **L'herméneutique en rétrospective. I^{er} & II^e Parties.** Traduction, présentation et notes par Jean Grondin. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin (coll. « Bibliothèque des textes philosophiques »), 2005, 285 p.

Voici une nouvelle traduction française d'essais philosophiques de H.-G. Gadamer que nous présente Jean Grondin après ses autres traductions publiées sous le titre : *Les chemins de Heidegger* (2002) et *Esquisses herméneutiques. Essais et conférences* (2004), et dont nous avons fait la

recension dans cette revue (60 [2004], p. 583-586 et 61 [2005], p. 398-401). Il s'agit ici d'une traduction des deux premières sections du volume 10 des *Gesammelte Werke* de Gadamer (1995). La première partie comprend sept essais regroupés sous le titre : « Heidegger en rétrospective » (p. 17-111) et la seconde partie comprend dix essais regroupés sous le titre : « Le tournant herméneutique » (p. 115-277).

La première partie de cette traduction pourrait être facilement considérée comme un complément des *Chemins de Heidegger*. Gadamer non seulement réfléchit sur la pensée de Heidegger, mais aussi sur l'influence de cette pensée sur ses propres démarches philosophiques. Le premier essai : *Souvenirs des premiers commencements de Heidegger* (1986) (p. 17-29) est nettement de nature biographique. Gadamer nous raconte ses premiers contacts avec Heidegger lorsqu'il avait terminé à l'Université de Marbourg en 1922 son doctorat en philosophie sous la direction du néo-kantien Paul Natorp, et qu'il décida d'aller suivre les séminaires de Heidegger durant le semestre d'été de 1923 à Fribourg. Ces cours sont qualifiés par Gadamer qui se penche sur ses premières années de carrière comme ayant été pour lui « marquants et inoubliables » (p. 19). Ses réflexions nous aident à comprendre comment le jeune Heidegger s'est cherché, dès le début, un chemin original de pensée philosophique en réaction à la théologie thomiste catholique, à l'idéalisme transcendantal du néo-kantisme de Natorp, et même après avoir accueilli la phénoménologie de Husserl, à l'idéalisme transcendantal des *Ideen*, un ouvrage qui ne fut jamais matière de son enseignement et auquel il préférerait toujours les *Recherches Logiques*. On voit par les observations de Gadamer que, dès les débuts de sa réflexion philosophique, Heidegger orientait sa pensée vers l'expérience vécue, la facticité humaine ou encore l'historicité du *Dasein*.

On le voit très bien en lisant l'essai sur la différence ontologique qui nous place au cœur même de la pensée de Heidegger, *Herméneutique et différence ontologique* (1989), p. 81-96, et celui sur le tournant, *Le tournant du chemin* (1985), p. 97-102. Gadamer nous rappelle que l'expression « différence ontologique » était une expression magique (p. 81) fréquemment utilisée par Heidegger dans ses cours de 1923 à Fribourg et 1924 à Marbourg, et que ses étudiants n'arrivaient pas à comprendre parfaitement. Gadamer nous donne dans son essai une magnifique analyse, claire et limpide, et qui aide à rendre un peu plus compréhensible cette distinction obscure entre l'ontique et l'ontologique, l'étant et l'être. L'ontique nous renvoie à « l'étant dans son ensemble », au *to on* du Poème de Parménide, à l'expérience de la multiplicité du sensible (p. 82-88), tandis que l'ontologique nous renvoie à l'être, au *to einai* de Parménide (p. 89-96). L'être serait ainsi l'étant porté au concept (p. 83) ou dans les mots d'Aristote, « l'étant en tant qu'étant » (p. 88). Une expression étroitement reliée à « l'étant dans son ensemble » est celle « d'herméneutique de la facticité » qui se trouve aussi bien éclairée dans l'analyse de Gadamer (p. 84-88). La facticité signifie l'existence humaine (p. 86), et nous conduit au concept de vie, « la vie qui est brumeuse » (p. 87) et qui a besoin d'une herméneutique pour mieux se comprendre. On voit bien, suite à cette analyse de Gadamer, comment Heidegger, dès les débuts, a tourné le dos à la pensée de l'esprit absolu de Hegel, et aux conceptions systématiques de la philosophie pour s'engager dans une réflexion plus proche de l'expérience de la vie quotidienne, et cela sous l'influence de l'historicisme de Dilthey et de l'existentialisme de Kierkegaard. Pour l'analyse de la question de l'être, Heidegger s'est tourné vers Aristote (p. 89-96) chez qui il a trouvé « une autointerprétation originaire de l'existence humaine » (p. 90). L'être est un événement, il renvoie au *Dasein* et à sa course au-devant de la mort que nous enseigne l'herméneutique de la facticité.

L'essai sur le tournant (p. 97-102) donne en très peu de pages une bonne idée de l'évolution de la pensée de Heidegger. Il ne s'agit pas, selon Gadamer, d'un retournement sur le chemin de pensée de Heidegger, mais plutôt de chemins toujours nouveaux qui conduisent à des hauteurs (p. 101). On

pourrait dégager de cet essai trois chemins nouveaux : 1) le chemin vers la phénoménologie de Husserl qui permit à Heidegger de se distancer de la subjectivité moderne d'inspiration cartésienne et de l'idéalisme transcendantal des néo-kantiens en effectuant « un retour aux choses elles-mêmes » ; 2) le chemin vers les origines grecques de la philosophie et les expériences vécues exprimées dans le langage de l'être de la *Métaphysique* d'Aristote qui libéra Heidegger du langage dogmatique et scolaire de la théologie catholique et de l'absolu hégélien ; et finalement, 3) le chemin vers la poésie de Hölderlin qui permit à Heidegger de dépasser la métaphysique et de hisser la pensée du vécu au-delà du discours de l'être en suivant le chemin du discours poétique de Hölderlin.

Le chemin vers les origines grecques de la philosophie fera l'objet d'un essai intitulé *Heidegger et les Grecs* (1990) (p. 49-65), dans lequel Gadamer montre très bien comment Heidegger cherchait dans le langage des Grecs l'expression d'une expérience vécue originaire qui aurait été recouverte à travers les siècles par le langage et dont il essayait de dévoiler la vérité. Recouvrement et dévoilement, on reconnaît ici les thèmes de l'*alêtheia*, de la *Destruktion* et de l'herméneutique de la facticité. Le chemin vers la poésie de Hölderlin se trouve plus développé dans un autre essai, intitulé *Pensée et poésie chez Heidegger et Hölderlin* (1988) (p. 103-111), dans lequel Gadamer montre que le chemin vers la poésie est en dernière analyse un chemin vers le divin. Gadamer écrit : « C'est ainsi que se représentait l'alternative pour Heidegger : ou bien l'extrême abandon de l'être dans le délire technique, ou bien le pressentiment que "seul un dieu peut encore nous sauver" » (p. 110) ; ou encore : « Au centre de la pensée de Heidegger, on retrouve toujours Hölderlin » (p. 109). Dans chacun de ces nouveaux chemins empruntés par Heidegger se trouve, selon l'expression de Gadamer, « une nouvelle expérience du langage de la philosophie » (p. 30). Ce rapport de Heidegger au langage est le thème de l'essai *Heidegger et le langage* (1990) (p. 30-48). Heidegger a connu le langage dogmatique de la théologie catholique à Fribourg, le langage philosophique d'Aristote intégré à cette théologie catholique, et celui de l'exégèse biblique protestante et de la critique des textes dont les représentants à Marbourg étaient Rudolf Bultmann et Karl Barth. Il a engagé toute son activité philosophique dans une opération de *Destruktion* du langage, d'une sorte de démontage du langage (tel que le comprend notre traducteur) pour parvenir aux expériences originaires, au vécu et à la vie que tout langage cherche à exprimer.

Gadamer a aussi inséré dans cette première partie son essai *Heidegger et la sociologie : Bourdieu et Habermas* (1979/1985) (p. 67-80), dans lequel il réfute (p. 67-78) l'explication sociologique que donne Bourdieu du succès de la philosophie de Heidegger que le sociologue présentait par ailleurs, à la lumière de sa propre conception de la philosophie, comme étant « une espèce d'escroquerie, mais qui se serait elle-même établie comme une institution sociale tout à fait honorable » (p. 67). En ce qui concerne Habermas, Gadamer discute de la place de Heidegger dans la pensée de la modernité et de ses désaccords avec Habermas qui explique la philosophie de Heidegger à partir de motivations sociologiques, alors que Gadamer croit plus fructueuse une explication à partir de motivations proprement philosophiques (p. 75-80).

La deuxième partie de l'ouvrage contient dix essais regroupés sous le titre « Le tournant herméneutique » (p. 113-277). On peut facilement reconnaître dans les essais de cette deuxième partie de l'ouvrage l'application de la méthode d'histoire des concepts dont se réclamait souvent Gadamer dans ses réflexions philosophiques. Les deux premiers essais abordent les concepts utilisés par Husserl dans son programme de phénoménologie. Dans le premier essai, Gadamer se penche sur le concept de subjectivité qui se trouve derrière le concept d'intersubjectivité, puis sur les concepts grec d'*hypokeimenon*, latin de *subiectum*, et nous fait remarquer que le sens de la réflexivité contenu dans le concept de subjectivité prend son origine dans le *cogito* cartésien. D'où il passe à l'histoire du concept de la conscience de soi, de l'autre, de l'être-jeté de Heidegger, et de la personne

(*Subjectivité et intersubjectivité, sujet et personne* [1975] [p. 115-129]). Le second essai cherche à montrer comment chez Husserl et ses disciples les concepts de phénoménologie, d'herméneutique et de métaphysique ne constituent pas des points de vue philosophiques différents, mais révèlent « l'acte de philosopher lui-même ». L'essai est intéressant pour mieux comprendre pourquoi Heidegger n'a jamais accepté l'idéalisme de cet *ego transcendental* que Husserl mettait au fondement de son retour aux choses mêmes. Pour Heidegger le fondement de la connaissance des choses mêmes n'est pas *a priori*, mais *a posteriori* dans le *Dasein* et dans l'herméneutique de la facticité qui s'exprime à travers le langage métaphysique (*Phénoménologie, herméneutique, métaphysique* [1983] [p. 131-141]).

Les essais suivants sont consacrés à deux philosophes français : Jean-Paul Sartre et Jacques Derrida dont la pensée s'est souvent inspirée de la philosophie allemande, et en particulier, de la phénoménologie. Après quarante ans de ses premières lectures de l'ouvrage célèbre de Sartre, *L'être et le néant*, Gadamer nous livre ses impressions après une nouvelle lecture de l'ouvrage. Il se place dans le contexte de l'Allemagne de 1945 et s'applique à nous expliquer comment un Allemand pouvait comprendre la philosophie de Sartre et ce que Gadamer appelle « le véritable mystère » de son appropriation des 3 H en une seule pensée : Hegel, Husserl et Heidegger (« *L'être et le néant* » de Jean-Paul Sartre [1989] [p. 143-159]). Gadamer demeure somme toute assez critique quant à la lecture sartrienne de la philosophie allemande. Les trois essais suivants sont consacrés à Derrida. C'est merveille de suivre ce dialogue courtois que Gadamer entreprend avec Derrida dont il connaît l'œuvre à fond depuis des décennies et qu'il reconnaît comme étant, dans la tradition française, celui qui partageait avec lui le plus de points de départ communs (p. 161). Mais Gadamer ne pouvait pas accepter le reproche des partisans de la déconstruction que l'herméneutique, qui avait voulu dépasser la métaphysique dans une opération de *Destruktion*, comme le voulait Heidegger, était pourtant restée « tout à fait dans le cadre de la pensée métaphysique » (p. 189-190). Nous lisons donc dans ces essais un franc dialogue entre deux disciples de Heidegger dans lequel Gadamer tient autant compte des thèses de son interlocuteur absent, Derrida, que de ses propres questions et réponses à ces thèses. Ces trois essais s'intitulent *Romantisme, herméneutique et déconstruction* (1987) (p. 162-175), *Déconstruction et herméneutique* (1988) (p. 177-187), et le troisième, qui est un inédit, *Sur la trace de l'herméneutique* (1994) (p. 189-219). Le logocentrisme dont Derrida accusait Heidegger et l'herméneutique pourrait aussi bien se retourner contre celui qui savait si bien jouer avec le langage que Gadamer disait admirer « le feu d'artifice d'allusions scintillantes » que savait allumer le langage de Derrida dans son commentaire du *Timée* de Platon (p. 215).

On sait que Dilthey eut une grande influence sur Heidegger et aussi sur Gadamer. Celui-ci lui consacre les quatre derniers essais : *Les limites de la raison historique* (1949) (p. 221-225), *De la transformation dans les sciences humaines* (1985) (p. 227-233), *L'herméneutique et l'École de Dilthey* (1991) (p. 235-257) et *L'histoire de l'univers et l'historicité de l'homme* (1988) (p. 259-277). Les limites de la raison historique s'expriment dans la thèse fondamentale de l'historicisme : l'histoire n'a pas de fin, et par conséquent, pas de sens. Seuls les individus se donnent des fins particulières, de sorte que l'historicisme conduit à la négation d'une vérité historique. Dilthey a vu l'issue de cette aporie de l'historicisme dans le retour à la « vie » (p. 222). La diversité ou même l'antinomie des visions du monde ne seraient que l'expression de la diversité de la vie orientée naturellement vers la réflexion (p. 222). Dans la seconde étude, Gadamer présente quelques réflexions sur les transformations subies par les sciences humaines dans la tradition universitaire allemande, durant la première moitié du ^{xx}e siècle, sous l'impulsion de l'historicisme de Dilthey qui reprend l'héritage romantique à travers Schleiermacher, de la pensée de Nietzsche et de Kierkegaard, de la phénoménologie de Husserl, de Karl Jaspers et de Martin Heidegger qui prônaient

tous à leur façon particulière un retour à la « philosophie de la vie », à l'expérience vécue, à l'existence humaine, à la facticité historique. Ce sont ces « vagues de la philosophie de la vie » qui provoquèrent l'effondrement de l'idéalisme néo-kantien et l'avènement de nouvelles conceptions des sciences humaines à l'époque de la crise des fondements dans les sciences naturelles et humaines (p. 229). Dans la troisième étude sur l'École de Dilthey, Gadamer ajoute ses propres réflexions à un ouvrage de Frithjof RÖDI (*Die Erkenntnis des Erkannten. Zur Hermeneutik des 19. und 20. Jahrhunderts*, Frankfurt, Suhrkamp, 1990). En fin connaisseur de la philosophie de son époque, Gadamer nous brosse un riche tableau de la réception et de l'influence de Dilthey sur les principaux représentants du courant phénoménologique : Husserl (p. 245-246), Heidegger (p. 246-250), Gadamer lui-même (p. 250-252), Derrida (p. 252-253). La dernière étude, *L'histoire de l'univers et l'historicité de l'homme* (1988) (p. 259-277), est une réflexion sur l'horizon historique des sciences humaines et celui des sciences naturelles, dont la conclusion bien gadamérienne est que l'idéal de vérité et de la méthode dans les sciences humaines doit être bien différent de l'idéal de vérité et de la méthode dans les sciences naturelles.

On ne peut que remercier notre traducteur, Jean Grondin, de nous donner cette élégante et précise traduction de dix-sept essais de Gadamer, ce qui permettra à de nombreux lecteurs français, peu familiers avec la langue allemande, de se mettre à l'écoute d'un éminent représentant de l'herméneutique philosophique et d'un grand humaniste de notre époque.

Yvon LAFRANCE
Université d'Ottawa

Étienne GRIEU, **Nés de Dieu. Itinéraires de chrétiens engagés. Essai de lecture théologique.** Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Cogitatio Fidei », 231), 2003, 518 p.

L'ouvrage d'Étienne Grieu présente non seulement un intérêt thématique, mais surtout un intérêt méthodologique. Intérêt thématique d'abord, parce que ce jeune théologien s'est intéressé aux itinéraires de trente-trois chrétiens français (tous de la région parisienne) âgés de vingt-huit à soixante-quatorze ans, engagés, à partir de récits de vie qu'il a recueillis auprès d'eux. Ce monde des chrétiens engagés a été peu exploré au cours des dernières années et, de ce fait, l'étude de Grieu présente une réelle originalité. Différents types d'engagement sont représentés dans cet ensemble : engagés en politique, dans des syndicats ou des associations et poursuivant des changements de société, d'autres, engagés à titre de bénévole, sans projet de société global. Enfin, ces personnes appartiennent à diverses cultures ecclésiales. Si plusieurs sont passées par l'Action catholique, d'autres appartiennent à une culture « grande Église », paroisses, aumôneries, groupes de jeunes ou mouvements, d'autres enfin sont venues à la foi alors qu'ils étaient adultes.

En écoutant ces personnes raconter leur histoire, É. Grieu ne cherchait pas à repérer leurs présentations religieuses (ou leur croyance), mais à arriver à rendre compte de la foi chrétienne ou de l'acte de foi aujourd'hui. À l'examen, l'A. en est venu à identifier quatre intrigues ou quatre chemins qui conduisent quelqu'un à devenir sujet-croyant : un premier groupe de récits se structure autour d'une situation initiale inhospitalière ; un deuxième groupe part d'une donation initiale qui se déploie et se heurte par la suite à des obstacles ; un troisième type d'intrigue se construit autour d'une décision fondatrice alors qu'un dernier type se construit par le tissage de plusieurs fils (ni situation de départ favorable ou défavorable, ni décision marquante, mais un cheminement fait de rencontres et d'événements multiples et variés). Cinq marqueurs se sont dégagés de ces récits : d'abord le désir, parfois exprimé sous forme d'aspiration, de conviction, de quête ou de souvenir heureux, ensuite la prise de parole, élément clé dans ce processus de devenir sujet-croyant, des